

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال دهم، زمستان ۱۳۹۷، شماره مسلسل ۳۸

تبیین عینیت مفهوم علیت تجربی بر اساس امکانات فلسفه صدرایی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۴/۱۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۴/۲۵

*** محمدرضا بهتاش ******* علی کرباسی زاده ********* یوسف شاقول *****

یکی از روش‌های ارتباط میان فلسفه اسلامی با فلسفه غرب، عرضه کردن پرسش‌های هر کدام به دیگری و تلاش برای پاسخ دادن به آنها بر اساس امکانات موجود در آن فلسفه‌هاست. بر این اساس، در این نوشته بر آنیم تا با مواجه کردن فلسفه ملاصدرا با پرسش و اشکال هیوم در مورد اصل و منشأ مفهوم علیت تجربی، به تبیین مفهوم علیت تجربی بپردازیم. هیوم بر اساس مبنای تجربه‌گرایی خود، با انکار ادراک و شناخت علیت توسط عقل، عینیت مفهوم علیت را انکار کرد. در پاسخ به پرسش هیوم، می‌توان گفت بر اساس امکانات موجود در متون ملاصدرا در بحث ادراک و نیز ارتباط نفس و بدن، عقل انسان در همان موطن حس، علیت را به نحو مستقیم ادراک کرده و در مرحله دیگر با تحلیل عقلی، مفهوم آن را انتزاع می‌کند. به عبارت دیگر بر خلاف هیوم که شهود عقلی در مورد علیت را انکار می‌کرد، بر اساس امکانات فلسفه

* دکتری فلسفه غرب دانشگاه اصفهان.

** دانشیار دانشگاه اصفهان.

*** دانشیار دانشگاه اصفهان.

صدرای، شهود عقلی نسبت به علیت قابل تبیین است. بنابراین در پاسخ به اشکال هیوم در مورد تبیین عینیت علیت، در کنار تبیین‌های ایده‌آلیستی همچون ایده‌آلیسم استعلائی کانت، می‌توان تبیینی کاملاً رئالیستی از مفهوم علیت عرضه کرد.

واژگان کلیدی: علیت تجربی، شهود حسی، شهود عقلی علیت، هیوم، صدرای.

۱. مقدمه

با توجه به جایگاه و اهمیت بحث علیت در علم و فلسفه، تبیین شناخت‌شناسانه^۱ آن اهمیت زیادی دارد. زیرا همین تبیین علیت بود که هیوم را به شکاکیت و کانت را به ایده‌آلیسم استعلائی کشاند. در اینجا لازم است به دو نکته توجه شود: نکته اول اینکه آنچه در این مقاله مورد نظر است، مفهوم و ایده علیت است نه قانون و اصل علیت؛ اینکه ذهن و دستگاه شناسایی انسان چگونه به مفهوم و ایده علیت می‌رسد و آن را ادراک و فهم می‌کند. نکته دوم اینکه منظور از علیت در اینجا، علیت تجربی و طبیعی است نه علیت مابعدالطبیعی و غیرتجربی. از لحاظ تاریخی^۲ دیدگاه مطرح در این مقاله در ادامه دو دیدگاه اساسی در فلسفه اسلامی قرار دارد. دیدگاه اول، نظر مشهور فیلسوفان اسلامی است که بر اساس آن، ادراک مفهوم علیت، فقط کار عقل است که به نحو کاملاً انتزاعی و از راه اثبات نیاز وجودی معلول به علت، به فهم و ادراک مفهوم علیت نائل می‌شود

1. epistemological.

۲. تبیین شناخت‌شناسانه علیت یعنی بررسی اینکه ذهن انسان چگونه و با چه مکانیسمی به مفهوم علیت می‌رسد و آن را ادراک و فهم می‌کند. بنابراین در این مقاله درصدد تبیین نحوه ادراک و فهم علیت تجربی هستیم، نه تبیین خود علیت تجربی و اقسام آن.

3. chronological.

و برای حس و تجربه در رسیدن به مفهوم علیت هیچ نقشی جز ادراک توافی و تقارن علت و معلول نیست (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۶). این مسئله در فلسفه اسلامی با عنوان معقول ثانی فلسفی بودن مفهوم علیت شناخته می‌شود، اما این مطلب صرفاً در حد ادعا باقی ماند و هیچ‌کدام از فیلسوفان اسلامی درباره نحوه معقول ثانی بودن این مفهوم و نحوه انتزاع آن در ذهن توضیحی ندادند، تا اینکه این مطلب اولین بار توسط علامه طباطبائی انجام شد (مطهری، ۱۳۷۱: ۲۵۱) و بدین ترتیب دیدگاه دوم شکل گرفت و بر اساس آن از آنجا که بازگشت هر علم حصولی به علم حضوری است، مفهوم علیت از راه علم حضوری نفس به خود و قوا و افعالش، تبیین می‌شود (همان: ۲۷۵-۲۹۹). دیدگاه سوم که در این مقاله مطرح می‌شود، در ادامه دیدگاه علامه طباطبائی و بر اساس مبانی و امکانات فلسفه صدر است که بر طبق آن، عقل به نحو حضوری و بی‌واسطه، واقعیت علیت را در همان موطن حس و خارج، شهود و ادراک می‌کند و بدین ترتیب به مفهوم علیت می‌رسد. زیرا بر اساس دیدگاه ملاصدرا که علیت امری وجودی، عینی و خارجی است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳، ج ۲: ۳۱۰-۳۱۱) و نیز بر اساس دیدگاه او در مورد ارتباط و بلکه اتحاد نفس با بدن و قوای خود، می‌توان نتیجه گرفت عقل به واسطه حضور نفس در همه قوا و بدن، در موطن حس و تجربه حاضر است و همانطور که خود وجود را به نحو حضوری و شهودی ادراک می‌کند، صفات و امور وجودی همچون علیت را نیز به نحو حضوری درک می‌کند و در مرحله دیگری از طریق تحلیل عقلی، عکس برگردان این شهود را به عنوان مفهوم علیت، انتزاع می‌کند. بدین ترتیب، علم حصولی به مفهوم علیت تجربی بعد از علم حضوری به واقعیت علیت تجربی تبیین می‌شود.

۲. اشکال هیوم بر علیت

اشکال هیوم^۱ بر علیت عبارت است از اینکه عقل هرگز نمی‌تواند اتصال و پیوند عینی^۲ به عین دیگر را به ما نشان دهد، هرچند مشاهده اقتران دائم^۳ در همه موارد گذشته، این اتصال و پیوند را تأیید کند. بنابراین زمانی که ذهن از ایده^۴ یا انطباق^۵ یک عین به ایده یا باور به عین دیگر منتقل می‌شود، این انتقال به وسیله عقل، معین و ضروری نمی‌شود، بلکه صرفاً به وسیله اصولی^۶ انجام می‌شود که ایده‌های این اعیان را به یکدیگر مربوط کرده و آنها را در خیال متحد می‌کنند (Hume, 1978: 92).

بنابراین اگر همانطور که هیوم تلویحاً بیان کرده است، علیت را صرفاً به‌عنوان شیوه‌ای در نظر بگیریم که واقعیت خارجی در آن عرضه می‌شود، پس علیت در حقیقت، شرطی ذهنی برای ماده خام داده‌های حسی است (Jonas, 1950, pp319,320)، نه واقعیتی عینی که مستقل از ذهن انسان در خارج وجود دارد.

این دیدگاه هیوم، شکافی عمیق میان عقل و طبیعت ایجاد کرد و همین شک بود که موجب شد ایمانوئل کانت^۷ از خواب جزمی مذهب‌بان بیدار شود و تصریح کند:

[او] هیوم] به حق معتقد بود که ما به هیچ روی نمی‌توانیم به وسیله عقل امکان علیت، یعنی ارتباط وجود چیزی به وجود چیز دیگری که به‌نحو ضروری به وسیله آن چیز اول ثبوت یافته باشد را، دریابیم (کانت، ۱۳۸۴: ۱۵۳).

به نظر می‌رسد همانطور که هیوم معتقد است، تنها روش برای خلاص کردن

1. David Hume (1711-1776).
2. Object.
3. observed constant conjunction.
4. Idea.
5. Impression.

۶. منظور از اصول در سخن هیوم، قوانین سه‌گانه مشابَهت، مجاورت و علیت است.

7. Immanuel Kant(1724-1804).

یکباره علم از چنین پرسش‌هایی، تحقیق جدی درباره طبیعت فاهمه بشری است (آپل، ۱۳۷۵: ۱۷). برای تبیین پاسخ فلسفه ملاصدرا به این اشکال و پرسش هیوم، باید به تبیین حکمت متعالیه از نحوه ادراک و شناخت انسان از علیت تجربی بپردازیم. زیرا به تعبیر کانت:

هیوم فقط از اصل و منشأ مفهوم علیت سؤال می‌کرد و درباره اجتناب‌ناپذیر بودن استفاده از آن بحثی نداشت، و این سؤالی است که اگر پاسخ آن معلوم شود، شرایط استفاده از آن مفهوم و همچنین قلمرو اعتبار آن، خودبه‌خود دانسته می‌شود (کانت، ۱۳۸۴: ۸۸).

بر این اساس، اگر نتیجه اشکال هیوم این است که چون ما تنها به ادراکات حسی^۱ خود دسترسی داریم و نمی‌توانیم جهان خارج را بشناسیم، پس ما به هیچ‌وجه نمی‌توانیم رابطه علیت میان اشیاء خارجی را ادراک کنیم (Hunnex, 1986: 43). بنابراین اگر بتوان بر اساس امکانات فلسفه ملاصدرا نشان داد که چون نفس با بدن اتحاد وجودی دارد، به واسطه حضور بدن در جهان خارج، نفس هم با تمام قوای خود در جهان خارج هست و به خود موجودات خارجی دسترسی دارد، و بدین ترتیب به‌صورت مستقیم و بی‌واسطه آنها را شهود و ادراک می‌کند، بر این اساس می‌توان حضور عقل در موطن حس و در نتیجه شهود^۲ عقلی علیت تجربی را در خود شهود حسی تبیین کرد. به‌نظر می‌رسد در این صورت به اشکال هیوم در این زمینه پاسخ داده می‌شود، زیرا وقتی هیوم می‌گوید علیت در محتوای ادراک حسی یافت نمی‌شود، اگر به این معنا باشد که ادراک حسی فقط

1. perceptions.

۲. شهود در اینجا یعنی ادراک و مواجهه مستقیم و بدون واسطه قوا یا مفهوم و صورت

ذهنی، با واقعیت عینی و خارجی.

به‌عنوان قوه ادراک و پذیرندگی فهمیده شود که داده‌های احساس را ثبت می‌کند، امری غیر قابل مناقشه است (Jonas, 1950, pp319,320). بنابراین اگر بتوان ادراک و شهود عقلی نسبت به علیت را در ادراک و شهود حسی تبیین کرد، اشکال هیوم پاسخ داده شده است. زیرا اساس اشکال او این است که مفهوم علیت تجربی، ماب‌ازاء عینی خارجی ندارد، بلکه جزء پندارهای دستوری مفید^۱ به‌شمار می‌رود (Hunnex, 1986: 43). پس اگر بتوان ثابت کرد مفهوم علیت تجربی، ماب‌ازاء عینی خارجی دارد و مفهومی عینی و واقعی است، به اشکال او پاسخ داده شده است. در نتیجه توانسته‌ایم با گذر از شک هیوم در مورد «مفهوم علت که گره کور ماب‌ع‌الطبیعه او بود» (کانت، ۱۳۸۴، ۱۵۴)، در کنار تبیین‌های ایده‌آلیستی^۲ مانند ایده‌آلیسم استعلائی^۳ کانت، تبیینی کاملاً رئالیستی^۱ از مفهوم علیت تجربی ارائه

1. convenient grammatical fictions.

۲. این اصطلاح عموماً برای تئوری‌ای به کار می‌رود که مطابق آن اعیان فیزیکی نمی‌توانند جدای از ذهنی که از آنها آگاه است، به وجود آیند (Urmson and Ree, 1991: 146).

ایده‌آلیسم، امروزه در فلسفه معمولاً به‌عنوان دیدگاهی فهمیده می‌شود که بر اساس آن ذهن، بنیادی‌ترین واقعیت است و جهان فیزیکی، فقط به‌مثابه ظهوری برای ذهن یا جلوه‌ای از ذهن بوده، یا به‌گونه‌ای ذهنی در ذات درونیش موجود می‌باشد. لکن فلسفه‌ای که جهان فیزیکی را وابسته و تابع ذهن می‌سازد نیز معمولاً ایده‌آلیسم نامیده می‌شود، حتی اگر آن فلسفه، چیز دیگری را پشت ظهورات ذهنی و فیزیکی (به‌عنوان امری) پنهان و واقعیتی بنیادی‌تر، مسلم گیرد (مانند اشیاء فی نفس کانت). (Craig, 1998, Idealism).

۳. برای کانت، در ایده‌آلیسم استعلائی، این یک اصل موضوع است که متعلقات تجربه هرگز به‌نحو فی‌نفسه عرضه نمی‌شوند، بلکه فقط در تجربه عرضه می‌شوند و وجودی خارج از تجربه ندارند. (کانت، ۱۳۸۷: ۶۱۷). در ایده‌آلیسم استعلائی کانت، هر دو صور شهود یعنی زمان و مکان، و نیز مقولات فاهمه از فاعل‌شناسا ناشی می‌شوند و بنابراین ایده‌آلیستی هستند،

دهیم.

همانطور که کانت با مبانی ایده‌آلیسم استعلائی خود، به هیوم پاسخ داد (کانت، ۱۳۱۴: ۹۰-۱۵)، ما نیز بر اساس مبانی فلسفه ملاصدرا به هیوم پاسخ می‌دهیم. به عبارت دیگر، توجه به اشکال هیوم به این جهت است که این پرسش اشاره به پرسشی اساسی در فلسفه دارد که عبارت است از اینکه ذهن انسان چگونه به مفهوم و ضرورت علیت نائل می‌شود و در نتیجه به عینیت آن می‌رسد؟ زیرا از آنجاکه وظیفه فلسفه تبیین فهم واقعیت است، هر فلسفه‌ای با این پرسش و اشکال مواجه است و باید به آن پاسخ دهد. بر این اساس، فلسفه ملاصدرا نیز همچون سایر فلسفه‌ها باید برای تبیین فهم علیت، به پرسش هیوم پاسخ دهد. اما قبل از پاسخ و راه‌حل رئالیستی فلسفه ملاصدرا به اشکال هیوم، از آنجاکه یکی از مهم‌ترین پاسخ‌های ایده‌آلیستی به اشکال هیوم پاسخ کانت است، به

اما شیوه‌ای که در آن، صور شهود و مقولات فاهمه، تجربه را شکل می‌دهند به نحو عینی معتبر است. (Caygill, 1996). به عبارت دیگر، ارتباطی که کانت میان ضرورت و عینیت برقرار می‌کند، به عنوان ایده‌آلیسم استعلایی شناخته می‌شود. (Dicker, 2004: 31). آموزه ایده‌آلیسم استعلایی یا همان انقلاب کوپرنیکی کانت در خلاصه‌ترین وجه این است که متعلق شناخت ما باید در یک معنای دو بخشی فهمیده شود، یعنی به مثابه پدیدار و به مثابه شیء فی نفسه، و اینکه متعلقات شناخت فقط در معنای اول یعنی به مثابه پدیدار برای ما شناخته می‌شوند. (Gardner, 2003: 44).

۱. فیلسوفان رئالیست معتقدند واقعیت نهایی، مستقل از ذهن است، گرچه به وسیله ذهن شناخته می‌شود و نیز اینکه هدف از شناخت، انتقال به حقایق مستقل از ذهن می‌باشد و حقیقت، عینی بوده و کشف می‌شود و انسان عقلی آن حقیقت عینی را کشف می‌کند. (Hunnex, 1986: 36).

اختصار به پاسخ و راه حل و اشاره می کنیم.

۳. پاسخ ایده آلیسم استعلائی کانت به اشکال هیوم

از جمله مسائل اصلی *نقد عقل محض*، اثبات اعتبار کلی قانون علیت برای هر تجربه، ماهیت پیشینی آن و نیز محدودیت آن به تجربه ممکن است. به عبارت دیگر از آنجاکه علیت در نظر کانت کاملاً به دستگاه شناسایی انسان مربوط است و به هیچ وجه از تجربه به دست نمی آید، او با پرسشی اساسی و بنیادی مواجه می شود که پاسخ به آن، نظام کوپرنیکی و ایده آلیسم استعلائی او را شکل می دهد. آن پرسش این است که «علیت چگونه می تواند به عنوان شرط ذهنی اندیشیدن...، اعتباری عینی داشته باشد»؟ (B:122).

او این پرسش را اینگونه توضیح می دهد که چون این قانونها [مانند قانون علیت] از طبیعت مشتق نمی شوند و طبیعت را الگوی خود نمی گیرند (زیرا در غیر این صورت صرفاً تجربی خواهند بود)، چگونه دریافتنی است که طبیعت باید خود را با قانونها مطابقت دهد؛ یعنی قانونها چگونه می توانند وحدت کثرت طبیعت را [به نحو] پیشین تعیین کنند، بدون آنکه آن وحدت را از طبیعت بگیرند؟ (کانت، ۱۳۸۷: ۱۶۳).

کانت پاسخ رئالیستی به این پرسش را ممکن نمی دانست و برهان خود را برهانی برای ایده آلیسم خاص خود برمی شمرد که بر طبق آن مقولات را فقط به این شرط می توان در مورد اعیان مادی اثبات کرد که اعیان مادی، پدیدار باشند (یوئینگ، ۱۳۸۸: ۱۹۹).

پس پاسخ را باید در نوع اندیشیدن و چرخش کوپرنیکی بیابیم که در آن فاهمه انسان، مقوله علیت را مانند مهر یا قالبی بر پیشانی ماده خام ادراک حسی

می‌گوید و آن را دوباره در ادراک بازمی‌یابد. کانت این کار را در استنتاج استعلائی انجام داد.

کانت در بحث استنتاج متافیزیکی و استنتاج استعلائی از *نقد عقل محض* می‌کوشد به این اشکال هیوم پاسخ دهد که مفهوم علیت هیچ مابه‌ازاء خارجی ندارد. او در استنتاج متافیزیکی نشان می‌دهد چگونه عروض مفهوم علیت، ذهنی است، درحالی‌که در استنتاج استعلائی نشان می‌دهد که چگونه اتصاف مفهوم علیت، خارجی است؟ کانت این را از هیوم می‌پذیرد که مفهوم علیت از تجربه به‌دست نیامده است. او در بخش استنتاج متافیزیکی، مقولات و از جمله مفهوم علیت را از صور منطقی احکام استنتاج و انتزاع می‌کند. از آنجا که حکم، کار ذهن و فاهمه است و به لحاظ رتبه از منظر فاعل شناسا مقدم بر تجربه است، کانت به این شیوه نشان می‌دهد چگونه مقولات فاهمه از جمله مقوله علیت خاستگاهی پیشین دارند. در بخش استنتاج استعلائی کانت می‌کوشد نشان دهد چرا و چگونه مفهوم علیت، که خاستگاه پیشین دارد باید بر خارج اطلاق شود؟ (بخشایش، ۱۳۸۷: ۳۶-۳۹).

در آغاز تقریر استنتاج استعلائی در *نقد عقل محض*، کانت تمایز مشهوری را میان پرسش از حق (جنبه حقوقی) و پرسش از بودها (جنبه واقعی) مطرح می‌کند (A84, B116). به نظر او استنتاج استعلائی برای پاسخ به پرسش از حق است، زیرا تجربه به تنهایی نمی‌تواند برهانی درباره واقعیت عینی مفهوم ارائه دهد، یعنی برهانی درباره اینکه مفهوم، کاربردی عینی و مجاز دارد (Guyer, 1992: 124). بنابراین هدف اساسی، استنتاج استعلائی بر آن است که بر خلاف هیوم نشان دهد ما می‌توانیم در مورد جهان عینی، یقین داشته باشیم. یعنی هدف آن تأسیس

قاعده علی است که ثابت کند چیزی باید وجود داشته باشد تا از نتایج خودسرانه حالات ذهنی شخص متمایز باشد (Ameriks, 2003: 65).

به عبارت دیگر در استنتاج استعلائی کانت می‌کوشد اثبات کند کارکرد حسیات (مخصوصاً شهود و تخیل) و فاهمه با یکدیگر و فقط با یکدیگر این است که هر تجربه (و بنابراین شناخت) جهان را ممکن می‌کند (Burnham, 2000, 23).

بنابراین به‌طور خلاصه می‌توان گفت در دیدگاه کانت، مفهوم علیت مانند سایر مفاهیم مابعدالطبیعی مانند وجود، امکان، ضرورت و جوهر از طریق قوانین کلی که عقل بر اساس آنها می‌اندیشد و از تجارب حسی نیز به‌دست نیامده‌اند، کشف می‌شوند. یعنی اینگونه مفاهیم زمینه‌ساز و لازمه هر تجربه حسی و به عبارت دیگر عوامل اساسی هر معرفتی هستند و با این همه هیچ کدام داده حسی نیستند و بنابراین باید فرض کنیم قوانین فکرند. بر این اساس کانت مفهوم علیت را وابسته به نوعی فعالیت خلاق ذهن می‌داند (حجت، ۱۳۸۴: ۱۱۵).

۴. تبیین مفهوم علیت تجربی در فلسفه ملاصدرا

همان‌طور که هیوم در اشکال خود بر علیت و نیز کانت در پاسخ خود به هیوم، به بررسی فاهمه و ادراک انسان پرداختند، ما نیز در تلاش برای تبیین مفهوم علیت تجربی بر اساس امکانات و مبانی فلسفه ملاصدرا و در نتیجه یافتن پاسخ فلسفه او به هیوم، باید به مبانی دیدگاه ملاصدرا در مورد نحوه شناسایی و ادراک انسان بپردازیم. زیرا اساساً تبیین سرشت فهم و فاهمه انسان بر عهده فلسفه است و تا زمانی که ادراک و فهم و حدود آنها در یک نظام فلسفی تبیین نشود، نمی‌توان از فهم واقعیت و جهان سخن گفت. به‌نظر مطهری، بحث و تفکر فلسفی درباره واقعیت عینی، قبل از شناختن ذهن و کیفیت مفهوم‌سازی ذهن میسر نیست. پس

مادامی که ما ذهن و دستگاه شناسایی انسان را شناسیم نمی‌توانیم «فلسفه» داشته باشیم (مطهری، ۱۳۷۱: ۲۳۷-۵۲۱).

بر این اساس، بحث خود را از ادراک حسی آغاز می‌کنیم و با ادراک حضوری نفس ادامه می‌دهیم و در نهایت به ادراک و شهود عقلی می‌رسیم تا بتوانیم بر اساس ارتباط و بلکه اتحاد نفس با بدن در فلسفه ملاصدرا، شهود عقلی نسبت به علیت را در شهود حسی آن تبیین کنیم.

۴-۱. ادراک و شهود حسی

ادراک و شهود حسی، به مرتبه‌ای از ادراک گفته می‌شود که در آن، در یک مواجهه، مقابله و ارتباط مستقیم ذهن و دستگاه شناسایی انسان با خارج، با به‌کار افتادن یکی از حواس پنج‌گانه، صوری از اشیاء خارجی در ذهن انسان منعکس شده و ادراک حاصل می‌شود.

همانطور که ابن‌سینا عقیده دارد اساساً انسان به گونه‌ای خلق شده است که علم و ادراک اشیاء برای او، به صورت طبیعی از طریق حواس انجام می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۹). به نظر ملاصدرا نیز فعالیت ادراکی انسان از راه حواس آغاز می‌شود.

بر اساس دیدگاه او، انسان بدون ادراک و شهود حسی، نمی‌تواند علم و شناختی درباره آن داشته باشد، به طوری که تمام تصورات و تصدیقات عقلی مانند مفاهیم کلی و عام فلسفی همچون وجود، ضرورت و علیت نیز به نحوی از همین ادراک و معانی حسی انتزاع می‌شوند، به این شکل که ذهن پس از واجد شدن صورت‌های حسی با فعالیت و ترتیبی خاص، این مفاهیم را از آن صورت‌های حسی انتزاع می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳، ج ۳: ۳۰۰).

طبق نظر ملاصدرا در هر ادراک حسی، بعد از اینکه نسبتی وضعی میان آلت

ادراک و شیء معلوم برقرار می‌شود، ابتدا عضو حسی منفعل شده و اثری از محسوس در آلت ادراکی و حسی انسان حادث می‌شود (همان: ۲۸۴-۲۳۷) و بدین ترتیب، صورت محسوس نزد نفس شکل می‌گیرد.

البته ملاصدرا توضیح می‌دهد که انفعال آلات حسی، شرط تحقق احساس نیست. بلکه حتی اگر بدون اینکه انفعالی برای آلات حسی واقع شود، صورت جزئی برای قوه احساس حاصل شود، حقیقتاً احساس حاصل خواهد شد. بنابراین حقیقت احساس همان حضور صورت جزئی است، نه تأثر و انفعال آلات حسی و یا انطباق صورت اشیاء خارجی در آنها (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳، ج ۱: ۲۰).

۴-۲. علم حضوری نفس

بر اساس دیدگاه ملاصدرا صورت محسوسی که در ادراک حسی حاصل می‌شود، در واقع قائم به آلت و ابزار جسمانی مانند چشم نیست، بلکه قائم به خود نفس است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱: ۶۱۴-۶۱۳). این مطلب را از تعریف ادراک در نظر ملاصدرا نیز می‌توان فهمید، زیرا همانطور که ابن‌سینا حقیقت ادراک را حصول مُدرک و معلوم در ذات مُدرک که نفس باشد می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۷۹-۹۵)، به نظر ملاصدرا هم علم و ادراک عبارت است از حصول صورت شیء نزد خود نفس. به عبارت دیگر حقیقت ادراک، نوعی لقاء و وصول است. یعنی زمانی که قوه شناخت به ماهیت شیء معلوم نائل شد و به تعبیری آن را برای خود حاصل کرد، ادراک حاصل می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳، ج ۳: ۳۹۶-۳۲۷).

زمانی که ما به شیئی علم پیدا می‌کنیم بعد از اینکه به آن علم نداشتیم، لازم است که از آن شیء اثری در ذات ما حاصل شود؛ و إلا حال ما قبل از ادراک و زمان ادراک مساوی می‌بود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱: ۶۱۹-۶۱۸).

البته به نظر ملاصدرا برای تحقق ادراک، حصول صورت و اثری از محسوس برای نفس کافی نیست. مادامی که صورت محسوسه در عضو حسی حاصل شود، اما نفس به نحو علم حضوری به آن به نحو جزئی و نه کلی، شعور و التفات نداشته باشد و آن را مشاهده نکند، ادراک حاصل نخواهد شد (صدرالمآلهین، ۱۴۲۳، ج ۶: ۱۴۳).

علامه طباطبائی بر اساس همین امکانات و مبانی موجود در فلسفه ملاصدرا بیان می‌کند گرچه در نظر بدوی، علم به دو نوع حصولی و حضوری تقسیم می‌شود، اما مقتضای نظر عمیق این است که علم حصولی هم به علم حضوری منتهی می‌شود. به طوری که علم حصولی صرفاً اعتباری عقلی است و از معلوم حضوری به دست می‌آید. البته علامه طباطبائی در *نهایة الحکمه* برای تبیین این مطلب، سراغ تجرد علم رفته و معلوم حضوری را در یک عالم مجرد مثالی یا عقلی قرار می‌دهد (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۹۷-۲۹۴)، اما در *اصول فلسفه و روش رئالیسم* برای تبیین این مسئله، سراغ کاشفیت علم و مطابقت آن با واقع و خارج می‌رود و توضیح می‌دهد از آنجاکه ویژگی علم و ادراک، بیرون‌نمایی و کشف از خارج است، برای انطباق صورت علمی با خارج باید نفس و دستگاه شناسایی انسان به واقعیت خارجی که علم با آن مطابق است نائل شود. یعنی واقعیت خارجی با علم حضوری دریافت شده و سپس علمی حصولی از آن ساخته و پرداخته شود. بنابراین به نظر او در ادراک حسی، محسوس با واقعیت خود در حواس انسان موجود است که این همان علم حضوری به شمار می‌رود (مطهری، ۱۳۷۱: ۲۸۳-۲۷۱).

دلیل دیگری که این دیدگاه ملاصدرا را تأیید می‌کند آن است که وقتی انسان

به ارتباط خود با عالم خارج، توجه می‌کند، پی می‌برد با تمام وجودش با خارج ارتباط دارد، به طوری که خودش را در خارج می‌یابد، نه اینکه صرفاً از بیرون و با واسطه با خارج ارتباط داشته باشد. برای مثال وقتی دستش را روی شیء گرمی می‌گذارد، به نحو حقیقی احساس می‌کند که خود آن گرمی را در همان موطن گرمی لمس کرده است.

نکته مهم، تحلیل فلسفی این ارتباط است و به نظر می‌رسد این امر به فهم دو مطلب در فلسفه ملاصدرا بستگی دارد: مطلب اول اینکه بر اساس دیدگاه ملاصدرا درباره ارتباط نفس و بدن، نفس در سراسر بدن، حضور داشته و با آن ارتباط و بلکه اتحاد وجودی دارد و از این رو در موطن تمام اعضاء و نیز حواس پنج‌گانه حاضر است.

ملاصدرا این مطلب را چنین توضیح می‌دهد که نفس انسانی از آن جهت که جوهری قدسی و از سنخ ملکوت است، وحدت جمعی دارد و در عین اینکه فی نفسه قوه عاقله است، شامل تمام مراتب و قوای حیوانی، نباتی و جمادی (بدنی) نیز هست. بدین ترتیب نفس با وحدت خود، در تمام مراتب خیال و حواس، حضور دارد (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳، ج ۱: ۱۲۱-۱۱۹).

مطلب دوم در حقیقت نتیجه ضروری مطلب اول است؛ نفس در رتبه بدن از طریق حواس پنج‌گانه به واسطه ارتباط حواس با واقعیت خارجی و حضور نفس در موطن حواس، با محسوسات خارجی مادی ارتباط حضوری دارد. بنابراین همانطور که بدن در جهان خارج و واقع حضور دارد، نفس هم که در تمام اعضاء بدن ساری و جاری است، از طریق بدن در جهان خارج حضور دارد و از طریق حواس به صورت مستقیم با واقعیت عینی و خارجی ارتباط و اتصال برقرار

می‌کند و جهان عینی و خارجی را به‌نحو حضوری احساس و ادراک می‌نماید.

۴-۳. شهود عقلی

بعد از مرحله ادراک حسی و علم حضوری نفس، نوبت به شهود عقلی نفس می‌رسد. شهود عقلی، عبارت است از اینکه وقتی عقل با اشیاء خارجی و واقعیت بیرونی مواجهه مستقیم یابد و دریافت‌ها و ادراک‌های جزئی در دل همان مواجهه مستقیم عقلی حاصل می‌شود، عقل با مکانیسمی خاص، کلیات آن دریافت‌ها و ادراک‌های جزئی را فراهم می‌کند و آنها را در فلسفه با بیان کلی به‌کار می‌برد. به‌عبارت دیگر بعد از اینکه مدرک و معلوم خارجی با ادراک و شهود حسی به‌نحو حضوری برای نفس و دستگاه شناسایی انسان حاصل شد، عقل حقایق مسانخ خود یعنی حقایق فلسفی یا همان معقولات ثانی فلسفی را به‌صورت مستقیم ادراک و شهود می‌نماید و در مرحله دیگری آن حقایق ادراک شده را در ذهن به مفاهیم و ایده‌های فلسفی تبدیل می‌کند.

البته باید دقت شود این شهود عقلی با عقل شهودی در بعضی فلسفه‌های غربی متفاوت است. زیرا عقل شهودی در ایده‌آلیسم غرب یعنی عقلی که توانایی را دارد فقط با به‌کار بردن توانایی‌های شناختی خود، متعلقات^۱ خود را تولید کند. یعنی عقل شهودی می‌تواند به‌نحو موجهی ادعا کند ارتباط شناختی مستقیم با ابژه‌های خود دارد. یعنی هرچه برای آن به‌نحو منطقی ممکن است، به‌نحو واقعی نیز ممکن است (Sedgwick, 2006). اما شهود عقلی به معنای ادراک و شهود عقلی (نه عرفانی) واقعیت معلوم و مدرک است، نه تولید و واقعیت بخشی به آن. شهود عقلی در اینجا صرفاً به این معناست که عقل حقیقت خارجی را به‌صورت مستقیم ادراک می‌کند نه اینکه بدون شهود حضوری، صرفاً مفاهیمی را با واسطه

از آنها انتزاع کند، چنانکه دیدگاه مشهور فیلسوفان اسلامی است.

۴-۳-۱. احساس عقلانی در فلسفه ملاصدرا

ملاصدرا بر خلاف کانت که احساس معقول را تعبیری تناقض‌آمیز می‌دانست

(کانت، ۱۳۸۴: ۱۹۳) معتقد است:

هر محسوسی معقول است، به معنای اینکه آن محسوس در حقیقت مدرک عقل است، لکن اصطلاح اینطور قرار گرفته است که این ادراک جزئی به وساطت حس، محسوس نامیده می‌شود، درحالی‌که قسمی آن یعنی ادراک مجردات کلی، معقول نامیده می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۴۲۳، ج ۸: ۱۷۷).

سبزواری توضیح می‌دهد بنا بر دیدگاه ملاصدرا، اینکه محسوس، معقول نامیده نمی‌شود به این جهت است که محسوس، مختص صورت جزئی است و معقول، به معنای کلی مجرد اختصاص دارد، نه از این جهت که عقل مدرک محسوس نیست (همان، ج ۹: ۶۴).

۴-۳-۲. شهود عقلی علیت

بر اساس مطالب بیان شده می‌توان گفت همانطور که به تصریح ملاصدرا: نظر حق در مورد وجود این است که آن از هویات عینی‌ای است که هیچ امر ذهنی‌ای محاذی آن وجود ندارد و اشاره به آن ممکن نیست مگر به واسطه شهود (صدرالمآلهین، ۱۴۲۳، ج ۹: ۱۶۱)، علیت هم از راه شهود عقلی ادراک می‌شود. زیرا بر اساس دیدگاه ملاصدرا، علیت به وجود مربوط است نه ماهیت، و بدین ترتیب امری وجودی است نه ماهوی (همان، ج ۲: ۳۱۱-۳۱۰).

از آنجاکه در فلسفه ملاصدرا، تعقل امری وجودی است (همان، ج ۳: ۲۹۷)، اثبات این مطلب که عقل، علیت را در موطن واقع و خارج به نحو حضوری تعقل و شهود می‌کند، کار دشواری نیست. زیرا بر خلاف ماهیت و امور ماهوی که مثار

کثرت هستند، وجود و امور وجودی عامل وحدت و حضور به شمار می‌آیند. بر این اساس، ملاصدرا تصریح می‌کند که علم به علت و معلول همچون علم به وجود به نحو حضوری و شهود عینی است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰: ۵۶).

۳-۳-۴. عینیت شهود عقلی

از آنجاکه فلسفه به دنبال عینیت است، در اینجا لازم است گفته شود عینیت و بین‌الاذهانی^۱ بودن علم شهودی و حضوری را عقل تأمین می‌کند و آن را از گزند ذهنی و شخصی شدن^۲ مصون می‌دارد. عقل، حقیقتی بین‌الاذهانی است که سینخ اشیاء و حقایق را ادراک می‌کند. البته تا این شهود به صورت عقل تحلیلی و توصیفی^۳ (عکس برگردان شهود عقلانی) در نیاید، قابل استفاده نخواهد بود. زیرا ذهن انسان با مفاهیم سر و کار دارد و هر چیزی برای اینکه به شناخت بین‌الاذهانی نائل شود، باید به صورت مفهوم دریافت و درک شود. بنابراین بعد از اینکه عقل به واسطه حضور نفس در همه قوا و اعضاء و ارتباط حضوری و مستقیم با شیء خارجی، علیت و تأثیر را در همان موطن خارج درک و دریافت می‌کند، در مرحله دیگری این شهود و درک تأثیر را به صورت مفهومی بازسازی می‌کند و به مفهوم علیت می‌رسد.

۴-۴. معنای معقول ثانی بودن مفهوم علیت

با اینکه فیلسوفان اسلامی همواره در منطق و فلسفه از سلسله مفاهیمی مانند

1. Intersubjectivity.

2. Subjectivity.

۳. عقل تحلیلی عقلی است که استدلال و برهان نمی‌آورد، یعنی به این مقام مربوط نیست.

عقل تحلیلی که به حیطة حصولی متعلق است امری را تجزیه می‌کند. عقل توصیفی آن است که امور تجزیه شده را برای وصف کنار هم قرار می‌دهد تا از واقعیت بیرون از خود گزارش دهد. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۷۴).

وجود، عدم، وحدت، کثرت، ضرورت، و امکان و امتناع با عناوین «مفاهیم انتزاعیه»، «معقولات ثانیه» یا «خارج محمول» بهره می‌گیرند و اشاره می‌کنند این مفاهیم به‌طور انتزاعی از مفاهیم دیگری مانند اسب، درخت، انسان، سفیدی، سیاهی و شکل به‌دست آمده‌اند، اما هیچ توضیحی نمی‌دهند که این انتزاع یعنی چه و چگونه این مفاهیم از آن مفاهیم حاصل می‌شوند؟ آیا واقعاً ممکن است مفهومی، مفهوم دیگر را بزیاید و معنایی که قبلاً از راه حس وارد ذهن شده است، معنای دیگری را که ذهن نسبت به او بی‌سابقه و از او به کلی خالی و عاری است، به دنبال خود بکشاند؟ (مطهری، ۱۳۷۱: ۲۵۰-۲۵۱).

بنابراین ذهن چگونه از شهود عقلی علیت به مفهوم علیت می‌رسد؟ آیا اگر نتوان پذیرفت که علیت از معقولات ثانیه فلسفی به معنای مصطلح^۱ است، راهی جز پذیرفتن مقولات فاهمه کانتی که علیت یکی از آنهاست، باقی می‌ماند؟ یا راه سومی وجود دارد که عبارت از تصرف در معنای معقول ثانی فلسفی است؟ در پاسخ به این پرسش‌ها می‌توان گفت:

اگرچه بر اساس دیدگاه مشهور، مفاهیم فلسفی مانند علیت، عروض ذهنی و اتصاف خارجی دارند، اما بر اساس امکانات موجود در فلسفه ملاصدرا می‌توان تبیین کرد که اینگونه مفاهیم، عروض و اتصاف خارجی دارند. البته باید توجه شود عروض بر دو قسم است: قسم اول عروض، همان است که در بحث جوهر و عرض مطرح می‌شود مانند سفیدی نسبت به جسم سفید. اما قسم دوم آن،

۱. معنای مشهور و مصطلح معقول ثانی فلسفی این است که معقول ثانی فلسفی مفهومی است که عروض آن ذهنی و اتصاف آن خارجی است. یعنی مفهومی که گرچه در ظرف ذهن عارض و حادث می‌شود، اما در ظرف خارج بر مصداق واقعی و خارجی صدق می‌کند و آن مصداق خارجی به آن مفهوم متصف می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ج ۲، ۲۲۶-۲۲۷).

عروض اندماجی^۱ است. مانند علیت و سایر مفاهیم فلسفی همچون وحدت و امکان که در خارج موجودند، اما نحوه وجودشان اندماجی است. بنابراین ثانی بودن معقولات ثانیه بر اساس این دیدگاه یعنی علیت به عنوان یکی از معقولات ثانیه فلسفی، گرچه از صفات عینی و خارجی است، اما به نحو انتزاعی و اندماجی، نه به نحو انضمامی.

پس بنابر دیدگاه ملاصدرا در مورد اصالت وجود و مفاهیم فلسفی، وجود متن واقع و خارج را پر کرده است و همه معقولات ثانیه فلسفی نسبت به وجود، صفات در هم نهفته و انتزاعی آن هستند. البته باید توجه داشت امر انتزاعی، در دستگاه صدرایی، ریشه و اساس خارجی دارد، یعنی خارج دارای خصیصه‌ای است که ما به لحاظ انفعالی، آن را احساس می‌کنیم و به لحاظ فعال بودن، آن را در ذهن انتزاع می‌کنیم.

بنابراین اینکه به عقیده حکمای اسلامی، مفاهیم فلسفی مانند مفهوم علیت، نتیجه سنجش دو یا چند شیء در ذهن است، مانند اینکه دو شیء عینی را با هم مقایسه کرده و از جهت خاصی، مفهوم علت و معلول را از آن دو انتزاع می‌کنیم (ماحوزی، ۱۳۹۰: ۱۶)، در مقام علم به علم است، اما در مقام علم، مکانیسم دستگاه شناسایی انسان این است که تا حقیقت چیزی به نحو حضوری نزد نفس انسان حاضر و ادراک نشود، ادراکی رُخ نخواهد داد.

همانطور که در مقدمه بیان شد، دیدگاه مطرح در این مقاله در ادامه دو دیدگاه

۱. در توضیح معنای اندماج می‌توان گفت معقول ثانی فلسفی مانند وحدت، تمام حقیقت خارجی وجود را تشکیل می‌دهد. یعنی این حیثیت از حاق و تمام وجود شیء انتزاع می‌شود و تمام متن وجود شیء خارجی، دارای ویژگی وحدت است. به طوری که این حیثیت، کثرتی را در متن واقع و وجود شیء ایجاد نمی‌کند.

اساسی در تاریخ فلسفه اسلامی است. دیدگاه اول این بود که عقل انسان به نحو کاملاً انتزاعی و بدون مداخله حس به مفهوم علیت می‌رسد. دیدگاه دوم آن است که عقل به واسطه علم حضوری نفس به خود و قوا و افعالش به این مفهوم می‌رسد و بدین ترتیب این مفهوم را به خارج از خود نیز نسبت می‌دهد.

امتیاز دیدگاه مطرح در این مقاله نسبت به دیدگاه اول، آن است که بر اساس تبیین شهود عقلی علیت در موطن حس و تجربه، در واقع ذهن یا نفس تأثیر یا علیت شیء خارجی در اندام حسی و یا قوای ادراک را به همان صورت تأثیر یا واقعیت قائم به غیر به صورت حضوری درک می‌کند و این همان فهم علیت است. در حالی که اگر مطابق دیدگاه اول، آن را فقط حکم عقل بدانیم و برای احساس هیچ نقشی جز موافات و توالی قائل نشویم، اصل علیت در محسوسات غیر قابل تبیین خواهد بود (احمدی، ۱۳۸۱: ۱۴۵-۱۴۶).

امتیاز این دیدگاه نسبت به دیدگاه دوم (دیدگاه علامه طباطبائی)، آن است که بر خلاف دیدگاه علامه طباطبائی که نفس ابتدا علیت را با علم حضوری به خود، قوا و افعالش ادراک کرده و به مفهوم علیت رسیده است و سپس این مفهوم را به خارج از خود نسبت و سرایت می‌دهد، در دیدگاه مطرح در مقاله، نفس و عقل، علیت را به صورت مستقیم و بدون واسطه در همان خارج و واقع، شهود و ادراک می‌کند و به مفهوم علیت می‌رسد.

امتیاز دیگر دیدگاه این مقاله نسبت به دیدگاه علامه طباطبائی آن است که بر خلاف دیدگاه ایشان که واقعیت خارجی به واسطه سلسله آثاری مادی نزد نفس حاضر می‌شوند (مطهری، ۱۳۷۱: ۲۸۳-۲۸۴)، در دیدگاه مطرح شده در مقاله، نفس با تمام هویت خود در خارج و نزد واقعیت خارجی حاضر است و آن را با تمام

هویتش به نحو حضوری نه صرفاً به واسطه خواص و آثار مادی ادراک می‌کند.

۵. نتیجه‌گیری

در این نوشته کوشیدیم نشان دهیم بر اساس حکمت متعالیه می‌توان تبیینی کاملاً رئالیستی از علیت ارائه داد. هدف نقادی کانت این بود که چنین رئالیسم مطلقاً را به‌عنوان یک تفکر جزمی نفی کند (آپل، ۱۳۷۵: ۱۵۴)، زیرا از آنجا که کانت در مورد معرفت و ادراک انسان فقط قائل به شهود حسی است و شهود عقلی را غیر ممکن می‌داند (کانت، ۱۳۸۵: ۱۴۹-۱۶۵-۱۷۷)، به نظر او هرگز نمی‌توان علیت را به وسیله شهود، حس کرد، بلکه باید تنها با فاهمه اندیشید (آپل، همان: ۱۵۸). لذا بر اساس امکانات فلسفه ملاصدرا، می‌توان در کنار تبیین ایده‌آلیسم استعلائی کانت در مورد علیت، تبیینی رئالیستی از علیت ارائه داد و در نتیجه، توانمندی فلسفه اسلامی را در کنار فلسفه‌های غربی مورد آزمون قرار داد.

بنابراین حکمت متعالیه می‌تواند در کنار فلسفه‌های ایده‌آلیستی در فلسفه غرب مانند ایده‌آلیسم استعلائی کانت، تبیینی فلسفی برای شناخت و راه‌حلی برای شکاکیت هیومی ارائه دهد. بر این اساس، بر خلاف هیوم که علیت را امری صرفاً ذهنی، خیالی و مبتنی بر عادت روان‌شناختی می‌دانست که واقعیتی در خارج ندارد، به نظر ملاصدرا علیت امری حقیقی و خارجی است که عینیت عقلی دارد، نه ذهنیت روان‌شناختی.

منابع

- آبل، ماکس (۱۳۷۵) شرحی بر «تمهیدات» کانت، محمدرضا حسینی بهشتی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). *الإلهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۳۷۹). *التعلیقات*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- احمدی، احمد (۱۳۸۸). *بن‌لایه‌های شناخت*، تهران: سمت.
- بخشایش، رضا (۱۳۸۷). *علیت از نظر کانت (۵۶-۳۳)*، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، شماره ۳۷، پاییز ۱۳۸۷.
- حجت، مینو (۱۳۸۴). *کانت و علیت به‌عنوان امری پدیداری*، فرآیندی، پیاپی (۶۰-۲۷)، حکمت و فلسفه، سال اول، شماره ۱، بهار ۱۳۸۴.
- صدرالمتألهین (۱۴۲۳). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهیج السلوکیة*، سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ج ۱، ج ۳.
- _____ (۱۳۸۲). *شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء*، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ج ۱.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۴۱۷). *نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۴). *تمهیدات*، غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۳.
- _____ (۱۳۸۵). *تقد عقل عملی*، انشاءالله رحمتی، تهران: نورالتقلین ج ۲.
- _____ (۱۳۸۷). *سنجش خرد ناب*، میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: انتشارات امیر کبیر، ج ۳.
- ماحوزی، رضا (۱۳۹۰). *تقدی بر چیستی و قلمرو معرفتی مفاهیم فلسفی در اندیشه کانت از منظر حکمت متعالیه (۷۳-۱۱)*، خردنامه صدرا، شماره ۶۶، زمستان ۱۳۹۰.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). *مجموعه آثار*، ج ۶، تهران: انتشارات صدرا، ج ۱.
- یزدان پناه، یدالله (۱۳۸۹). *حکمت اشراق*، قم: سمت، ج ۱.
- یوئینگ، ای. سی (۱۳۸۸). *شرحی کوتاه بر تقد عقل محض کانت*، اسماعیل سعادت‌تی خمسه، تهران: هرمس.
- Ameriks, Karl (2003). *Interpreting Kant's Critiques*, Clarendon Press, Oxford.

- Burnham, Douglas (2000). *An Introduction to Kant's Critique of Judgment*, Edinburgh, Edinburgh University press.
- Caygill, Howard (1996). *A Kant Dictionary*, U.S.A, Oxford, Blackwell publishers.
- Craig, Edward (1998). *Idealism*, T.L.S. Sprigge, "Routledge Encyclopedia of Philosophy", CD- ROM.
- Dicker, Georges (2004). *Kant's Theory of Knowledge: An Analytical Introduction*, Oxford.
- Gardner, Sebastian (2003). *Routledge Philosophy Guide Book to Kant and the Critique of Pure Reason*, London and New York, Routledge.
- Guyer, Pual (1992). *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press.
- Hume, David (1978). *A Treatise of Human Nature (1739-40)*, edited by L.A. Selby- Bigge, 2nd edition, revised and edited by P.H. Nidditch, Oxford, Oxford University press.
- Hunnex, Milton D (1986). *Chronological and Thematic Charts of Philosophies and Philosophers*, Zondervan Publishing House.
- Jonas, Hans (1950). *Causality and perception*, The Journal of Philosophy, Vol. 47, No. 11(May 25, 1950), pp. 319-324, Journal of Philosophy, Inc.
- Sedgwick, Sally (2006). *Hegel's Critique of Kant: An Overview, A Companion to Kant*, Graham Bird, Blackwell Publishing Ltd. pp473-485
- Urmson, J.O, Ree, Jonathan (1991). *The concise encyclopedia of western Philosophy and Philosopher*, London, Unwin Hyman.

